Antropologia e Moralidade sob o Signo da Crítica

LUIZ EDUARDO SOARES
Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro

Em uma exposição breve, como esta deve ser, não poderia ir além de um mapeamento sumário de algumas questões que considero relevantes. O quadro de fundo é o conflito (e as tentativas de superação ou conciliação) entre as perspectivas aqui genericamente classificadas como iluministas e românticas. Este me parece ser o cenário cultural em que se movem as ciências sociais, em seu conjunto, mas ele talvez se revele com maior nitidez na antropologia, na medida em que a trajetória mesma desta disciplina tem sido, a despeito de seu nome universalista, a história do encontro com a diversidade e dos conseqüentes desafios que as singularidades, assinaladas pela diferença, representam para o poder científico de redução à unidade.

O objetivo primordial desta exposição é, lendo pelo avesso o conflito de fundo mencionado, sugerir a viabilidade teórica e o eventual interesse de uma estranha aproximação entre as perspectivas opostas. Trata-se de uma convergência muito específica, que de modo algum nega a pertinência e a importância do antagonismo. Uma convergência verificável em certos momentos centrais do empreendimento etnográfico, curiosamente reveladora de uma forte analogia entre a estrutura do movimento espiritual acionado no processo de abordagem direta dos grupos estudados e a natureza mesma da moralidade, tal como definida na obra de Kant, um pensador paradigmático da modernidade ocidental — em cujo contexto, não por acaso, emergiu e prosperou a antropologia.

O plano da exposição é simples: depois de descrever o quadro agonístico em que se inscreve a antropologia, apresento telegraficamente a divergência básica vivida no interior da disciplina e que não passa da inevitável introjeção das características fundamentais do quadro cultural mais amplo. Procuro, a seguir, isolar coincidências entre as posições opostas, especialmente ao nível da conceptualização e da prática do método etnográfico. Discuto o processo de *associação,* normalmente necessário ao trabalho etnográfico, qualquer que seja

Anuário Antropológico/88
Editora Universidade de Brasília, 1991

a orientação teórica ou a idéia a respeito das finalidades da antropologia. Mecanismos estratégicos da associação etnográfica, digamos assim, atuam em processos de socialização, aquisição de linguagem, no jogo, e são centrais para o funcionamento ideal do artifício especulativo inventado por Hobbes e cuja fortuna crítica é tão extraordinariamente rica quanto duradoura: refiro-me ao contrato social. Exploro essas articulações, apoiadas na presença constante e mediadora do procedimento que denominei redução universal; por fim, resumo muito rapidamente as concepções principais de Kant sobre a moralidade; a unidade conclusiva sintetiza os traços que nos permitem estabelecer, afinal, a homologia entre elementos constitutivos da antropologia e a forma da moralidade, tal como definida por uma vertente paradigmática de nossa cultura, o kantismo.

Descrição sintética de nosso contexto intelectual agonístico

Das categorias aristotélicas às kantianas, subsumidas pela síntese suprema da apercepção transcendental, nossas tradições iluministas parecem ter reservado um destino nobre para o conceito, pensando como a representação mesma da unidade,· graças à qual o múltiplo indeterminado e contingente da intuição se elevaria à determinação objetiva e universal do conhecimento. Ou, numa linguagem que nos soa mais familiar, parece ser no domínio do conceito que o sensível se torna inteligível. Se cabe ao conceito missão tão relevante é porque conhecimento supõe a remissão do desafio errático da experiência à unidade, estabilidade e permanência de uma forma, de uma estrutura, de uma proposição. Submeter o variável ao permanente, reduzir a diferença à regularidade, subordinar o singular ao universal: eis a regra básica do pensamento metódico, no quadro das chamadas ciências sociais.

Recordando Nietzsche, podemos reconhecer o duplo sentido da expressão *domínio do conceito:* campo conceptual, mas também *poder* conceptual. À subordinação da multiplicidade e da singularidade corresponderia também uma redução operada como obra de poder. Não importa desenvolver esta linha de raciocínio, apenas assinalar seu interesse.

Se começamos mencionando Aristóteles como profeta iluminista, podemos trazê-lo à cena mais uma vez como referência crucial para a perspectiva oposta. Lembremo-nos de suas considerações sobre a necessidade de a razão adaptar-se à plasticidade da experiência social, logo na abertura da *Ética a Nicômacos.* Para juízos de valor sobre a vida humana é necessário um saber prático (a *phronesis* ou prudência), distinto dos saberes teórico e técnico (*episthemé* e *techné*). O saber prático é paradoxal: embarcação que se constrói na-

vegando. Afinal, os desafios que enfrenta se lhe impõem *ad hoc* e a essência da dificuldade está em seu caráter irredutivelmente singular e contingente. A plasticidade da experiência, implicando criação e, em algum nível, autonomia da ação humana, insurge-se contra a conceptualização metodicamente aplicável. Por outro lado, acaso, criação radical, tragicidade, diferença irredutível não requerem do pensador adesão ao irracionalismo, ainda que constituam limites para a afirmação de determinada idéia de razão. Ao contrário, apenas demonstram a necessidade de se ampliar o próprio conceito de razão, fazendo-o estender-se à prática.

A *phronesis* aristotélica constitui a fonte básica de inspiração de estudiosos contemporâneos da razão dialógica, como Perelman e Gadamer. Esta razão opera na prática cotidiana da interpretação, momento central do discurso ordinário, através do qual as sociedades armam suas teias intersubjetivas; e desempenha papel central, não só nas experiências estética e ética, como também nos momentos especialmente dramáticos das revoluções científicas, em que choques entre paradigmas exigem opções entre incomensuráveis, isto é, decisões não passíveis de orientação por regras prévias, e exteriores aos paradigmas concorrentes, e, portanto, decisões condenadas a estabelecer em seu próprio curso os critérios de racionalidade com os quais a posteridade as julgará (circunstância que aproxima a ciência da arte e da ética, ao introduzir o momento hermenêutico nos centros mais tempestuosos de sua história).

De um lado, perde-se a segurança do método fetichizado, mas, de outro, amplia-se o escopo de abrangência da razão.

É inegável a herança romântica presente nesta concepção atenta à radicalidade da diferença e à tragicidade da experiência. Lévy-Bruhl morreu angustiado pelo impasse entre sua formação cartesiana e o desafio representado por uma perspectiva diversa de entendimento da razão, que se fundaria em uma recolocação do par sujeito–objeto. Sua inquietação é ainda a nossa, ainda que redefinida, porque nossa disciplina, a antropologia, tem sido marcada pelo impassa que divide todas as ciências sociais, opondo as concepções derivadas de nossas tradições iluministas e românticas.

Ambas as linhas de nossas tradições são insuficientes para a realização do projeto heurístico da antropologia, particularmente em seu momento etnográfico, porém ambas lhe são necessárias. No entanto, são inconciliáveis.

O desafio maior com que nos defrontamos, enquanto intelectuais, talvez provenha, portanto, de nossa participação em uma cultura aporética e agonística. A angústia que eventualmente daí resulte traz, para nós, pelo menos um be-

nefício: destila um antídoto contra a onipotência, o autoritarismo e todas as formas de dogmatismo, sem, por isso, nos condenar ao irracionalismo.

O ponto de convergência

Um recorte mais preciso e cuidadoso nos oferece o dilema unidade *versus* diferença sob outro ângulo. Tentemos uma aproximação mais atenta.

Os projetos mais duradouros e exitosos de identificação do projeto último da antropologia, antes da explosão de questionamentos decorrentes das reflexões sobre a 'pós-modernidade', poderiam ser definidos do seguinte modo, ainda que ao custo de perdas elevadas quanto à substância de distinções significativas:

1) A finalidade orientadora da prática antropológica seria a construção de versões inteligíveis de sistemas culturais diferentes, isto é, não mutuamente transparentes. A tarefa de tradução se processa por via do recurso a um conjunto teórico que funcionaria como operador da conversão semântica. O antropólogo-tradutor parte da suposição, preliminarmente axiomática, de que as culturas humanas são comensuráveis. Tal suposição ou é vista como uma aposta ideal imanente à dialética hermenêutica, ou importa em uma hipótese que transcende os limites em que opera a tradução, pois requer fundamentos extrínsecos aos objetos da interpretação e aos instrumentos imediatos que a produzem. Hipótese deste tipo supõe fenômenos instalados aquém das culturas e apenas apreensíveis por uma perspectiva situada além delas. O espaço da cultura assim se circunscreve negativamente, incluindo-se em uma topologia da qual fazem parte *a ciência* e *o real*, os quais supostamente se corresponderiam. A tradução correta resultaria da capacidade da teoria desembaraçar-se das culturas e gerar um operador metacultural. As culturas seriam, paradoxalmente, obstáculos descartáveis, em certo sentido.

Esse tratamento da hipótese como remetendo a um plano de realidade verificável inscreve essa vertente teórica no horizonte do que genericamente denominamos iluminismo. A linhagem romântica corresponde à idéia de que a hipótese da comernsurabilidade é uma suposição necessária de um *telos* ou uma aposta imanente à interpretação. Por isso a hermenêutica mantém uma relação tensa com o relativismo: precisa negá-lo, mas pode prescindir de confirmações de sua refutabilidade (teórica ou empírica)[1].

---

1. Discuto este problema em meu ensaio "Luz baixa sob neblina: relativismo, interpretação, antropologia" (1990).

2) A prática antropológica mais diretamente associada à tradição iluminista, auto-identificada com a ciência, toma como objeto último a construção teórica da unidade do Homem, a cujo conceito seria subordinada a multiplicidade empírica, a qual se reduziria, neste caso, à regularidade de uma ordem unívoca, por via do destaque das semelhanças ou das diferenças – funcionalismo e estruturalismo convergiriam, nesse sentido, a despeito das divergências que os opõem.

As duas formas de compreender a finalidade intelectual da antropologia certamente repousam sobre bases e acarretam conseqüências muito diferentes. Em um nível muito específico, entretanto, parece haver mais do que uma simples complementariedade. Parece haver mesmo identidade. Se for possível demonstrar este ponto, talvez se torne viável reler pelo avesso o antagonismo cultural em que se desenvolveu a antropologia moderna e que se reflete em sua própria estrutura interna. E provavelmente a leitura pelo avesso iluminará dimensões pouco conhecidas da antropologia, ainda que não implique, de maneira alguma, a abolição do antagonismo descrito e de suas formas de manifestação, cada qual com suas implicações particulares.

Vejamos o ponto de confluência ou de identidade: quer a prática científica orientada para o resgate dos traços humanos de universalidade, que se poderiam representar pela unidade conceptual de uma antropologia, no sentido preciso e forte da palavra, quer as práticas interpretativas mais sensíveis à relatividade das experiências humanas, à dimensão irredutível das diferenças entre fenômenos particulares e, portanto, à radicalidade dos traços humanos singulares, ambas as perspectivas incluem, em um certo nível de suas realizações, um mesmo movimento. Ambas as antropologias, por assim dizer, armam estratégias que lhes propiciam colocar o etnógrafo, o etnólogo e seu leitor ideal no lugar do *outro,* isto é, dos indivíduos ou grupos estudados, o que implica, como veremos, um processo que poderíamos denominar *redução universal,* cujo resultado imediato seria gerar uma espécie de ponto zero teleológico ou dedutivo-ideal (transcendental, portanto), cuja natureza seria antes moral que epistemológica[2]. Nesse sentido, a antropologia necessariamente remeteria a uma forma de moralidade que a tornaria possível enquanto atividade de conhecimento. Ao invés de a ciência fundar a ética, é esta que se apresenta, curiosamente, neste caso, como condição daquela. Se pudermos demonstrar que esta

2. O zero, como se sabe, ao negar a correspondência entre número e unidade ontológica, funda a escala numérica como uma estrutura autônoma, dotada de lógica intrínseca, estabelecendo, por definição, a comensurabilidade entre as entidades de sua ordem.

interpretação é razoável e verossímil, estaremos contribuindo para a difusão do reconhecimento de que são insuficientes ou impróprias as teorias que opõem radicalmente ciência e moral, razão e ética, fato e valor, ao menos no contexto limitado da modernidade.

Passemos à demonstração do argumento. Retomemos nosso ponto: na prática etnográfica há um jogo de transitividade ou reversibilidade de posições bastante complexo, que se desdobra em uma série de lances intermediários: (a) o antropólogo-*tradutor* quer decifrar as mensagens que circulam nas comunicações entre os atores sociais visados pela pesquisa etnográfica e, particularmente, compreender as expressões simbólicas enunciadas ou produzidas pelos interlocutores, isto é, aquelas dirigidas ao investigador pelos nativos, neste caso 'informantes'. Por sua vez, o antropólogo-*cientista* quer ir além ou aquém da tradução, em busca, por exemplo, da unidade formal do espírito humano ou de sua homologia com a estrutura material da natureza. Mesmo assim, não pode prescindir da tradução como etapa básica do seu trabalho; (b) para compreender e traduzir, ambas as vertentes aqui destacadas da antropologia recorrem a analogias, comparações e abordagens tentativas, quando os instrumentos da lingüística já lhes tornaram acessível o manejo elementar da língua nativa. Trata-se, para os etnógrafos de qualquer orientação, do esforço de submeter-se a uma espécie de socialização artificialmente conduzida, sem renúncia à socialização primária. As possibilidades de êxito e a relatividade dos critérios para avaliá-lo constituem questões polêmicas[3]. Não pretendo discuti-las aqui. Gostaria simplesmente de ressaltar o paralelismo entre a experiência etnográfica e o processo de socialização. Isto importa especialmente para o ponto que pretendo explorar. No processo de socialização primária, além das informações que constituirão para nós o mundo significativo, estrutura-se em nós um campo especular próprio à atividade da dinâmica identificatória. Qualquer que seja nossa concepção da ontologia social, *complementariedade, especularidade* e *reciprocidade*[4] nos aparecem como mecanismos ou princípios ordenadores de nosso

---

3. Analiso esta questão no ensaio já citado.

4. As pesquisas sobre psicolingüística coordenadas pela Dra. Claudia Lemos, do Instituto de Estudos da Linguagem, da UNICAMP, têm reiteradamente demonstrado esta sua hipótese. *Grosso modo,* eis a definição dos conceitos referidos: *complementariedade* é a qualidade dos movimentos interacionais vividos nos jogos de linguagem que se processam sob a forma de sucessão alternada de lances que preenchem ou dão seqüência a um discurso, cuja ordem de continuidade é compartilhada pelos interlocutores; *especularidade* é a característica distintiva dos movimentos interacionais lingüísticos, nos quais os interlocutores se imitam, como jogo de espelhos; *reciprocidade* representa o tipo de jogo em que os interlocutores intercambiam seus papéis, suas posições.

mergulho no mundo do sentido, nos jogos primários de linguagem, no domínio da ludicidade e da vinculação social.

Esses princípios organizam, na socialização primária, o processo de aquisição da linguagem, como o denominam os psicolingüistas. Constituem modalidades da interação social vividas em certos tipos específicos de jogos de linguagem. Todavia, mesmo sem a relevância que adquirem nos momentos de iniciação lingüístico-cultural e psicológica das crianças, os princípios mencionados continuam a desempenhar funções importantes nas experiências simbólicas, pelas quais vivenciamos, interacionalmente, nossa imersão nas cosmologias ou sistemas culturais. Nas socializações secundárias, em boa medida análogas à aprendizagem prática do etnógrafo, esses princípios atuam de forma intensa. Por eles os etnógrafos testam a adequação de sua compreensão, exercitam suas novas habilidades e firmam sua aceitação pelo grupo, aprofundando as relações. A conversa e seus mecanismos pragmáticos – entre os quais os princípios referidos – constituem um dispositivo fundamental e insubstituível de aprendizado-correção e de *associação* propriamente dita.

Há, portanto, um momento da pesquisa etnográfica em que se coloca para o antropólogo, independentemente de sua opção teórica e de sua concepção sobre a finalidade intelectual última da antropologia, o desafio da associação com o grupo estudado. Associar-se em um processo equivalente ao da socialização secundária é algo bem diverso de inscrever-se em um clube, um sindicato, um partido ou qualquer condomínio de interesses entre indivíduos iguais, voltados para objetivos comuns e extrínsecos à associação, cujo papel seria meramente instrumental. Associar-se, para o antropólogo, constitui um fim em si mesmo, porque só desse modo o objetivo extrínseco (o conhecimento ou a compreensão do universo simbólico) seria realizável[5]. A compreensão antropológica depende da meditação sobre o material produzido pela participação dialógica concreta do etnógrafo ou, mais especificamente, depende da elaboração da experiência vivida na associação com o grupo. A associação é o exercício de aprendizado-correção, assim como este propicia a associação e a desenvolve. Nesse sentido é que se pode dizer que a associação é visada em si mesma, ainda que apenas na medida em que permita contemplar finalidades que evidentemente ultrapassam os limites estritos de sua experiência imediata.

---

5. Por um curioso movimento, a instrumentalidade só é possível pela eficácia de uma mediação (a experiência do mergulho associativo como fim em si mesmo), que se define justamente por negá-la. Dialeticamente, se afirma como a negação do processo que a negara.

Normalmente a associação é vista sob um ângulo externo à formação do pensamento antropológico: como engajamento psicológico, existencial, ético-político, ou seja, como fonte de compromissos positivos e eventualmente perturbadores da objetividade. Quando se salienta o rendimento intelectual propiciado pelo engajamento, muitas vezes ambos os termos são pensados separadamente, estabelecendo-se entre eles (rendimento intelectual e engajamento) uma relação funcional e instrumental. Seria interessante chamar a atenção para as ligações internas e inextricáveis entre o movimento da compreensão e o processo de associação – à sua síntese estamos atribuindo o conceito 'socialização secundária artificialmente conduzida'.

Para pensar esta síntese, que aponta para a entrada do homem em uma cultura diferente da sua e, conseqüentemente, para uma espécie de ontogênese da ordem, podemos nos valer de dois modelos-chave que a modernidade ocidental inventou para pensar a gênese mesma da sociedade: *contrato* e *jogo*. Essas duas metáforas nos serão muito úteis para demonstrar o papel central da *reciprocidade* (tal como definida na nota 4) e de seu aspecto *moral* na construção do saber antropológico, mais particularmente na elaboração da etnografia – por intermédio do mecanismo que denominaremos redução universal.

Jogo e reciprocidade na construção etnográfica

O jogo corresponde sempre, independentemente das variações culturais, a uma circunscrição espacial, acompanhada de uma redefinição da identidade dos atores sociais, que abandonam posições, máscaras, papéis e se igualam sob a figura comum do jogador, submetido a um conjunto limitado e conhecido de regras estabelecidas e/ou aceitas consensualmente (Huizinga, 1980). Diante do jogo e sob suas normas, os homens são apenas jogadores e partem de uma situação de completo equilíbrio. O jogo se processará como um afastamento progressivo da indiferenciação inicial (Lévi-Strauss, 1962). A prática espontânea e aparentemente universal do jogo requer a disposição de renúncia e auto-investimento: renúncia às marcas que distinguem ou individualizam e identificação com um lugar vazio, determinado formalmente, e que, por ser particular (restrito por regras específicas) e universal (ocupável por todos), é o lugar em que se é igual a qualquer um que o ocupe. Para jogar, no sentido preciso do termo, é necessário desindividualizar-se e assumir a identidade que circula entre todos aqueles que se encontram como jogadores. É claro que o modo de jogar e os resultados parciais acumulados reindividualizam ou rediferenciam, mas somente em um primeiro nível, pois enquanto persistir a subordinação comum

às regras, em um contexto tão fortemente delimitado, preservar-se-á um nível de idealidade incondicionada por circunstâncias, no qual se manterá o caráter transitivo das identidades, reduzidas ao ponto zero universalizador. O recurso a este plano ideal dotado desta eficácia proponho denominar *redução universal* (pois sendo uma redução ao universal é potencialmente uma redução universal).

O espectador está fora do espaço propriamente lúdico e o observa à distância, contemplando o conjunto que só a ele é acessível (Arendt, 1981).

O etnógrafo procura construir este ponto de vista exterior e a todo momento remete a ele sua experiência, de modo a que ela se torne subsumível por uma ordem categorial abrangente e sintética, ou seja, de modo a que sua experiência se possa converter em observação etnográfica. Mas assim como se lança idealmente ao posto privilegiado do espectador, o etnógrafo se lança idealmente na direção oposta, isto é, ele joga (Gadamer, 1984 e 1986), pois, afinal, a matéria de sua experiência é o processo de associação, como o descrevemos: cruzamento de dinâmicas interacionais e dialógicas, que supõem a interveniência, entre outros, do princípio de reciprocidade, graças ao qual o sujeito circula por posições alheias, isto é, põe-se no lugar do *outro,* assumindo experimental e tentativamente perspectivas e posturas alheias (aprender a saber fazer e falar como os outros, sem repetir o que eles dizem e fazem, é poder jogar, como nos ensinou Wittgenstein). O etnógrafo joga e, portanto, converte-se também em jogador, participando de um horizonte comum em que, sendo como todos, torna-se virtualmente qualquer um. Submetendo-se à neutralização identitária, converte-se em *outro* potencial: incorpora a virtualidade da circulação que anula e altera identidades. Torna-se possível pôr-se no lugar do *outro* pela mediação da *redução universal* (vide Habermas, 1984 e 1989 e Mead, 1972).

O jogo é aqui, para nós, um modelo ou uma metáfora que nos serve para focalizar os aspectos da prática etnográfica pertinentes ao argumento conclusivo. Mais especificamente, vemos, pelo viés do jogo, o que já procuramos identificar nas reflexões sobre a associação vivida pelo etnógrafo, quando ele, seguindo a tradição, busca a chamada observação participante. Tentaremos demonstrar que há aí, nesta prática que se confundiu com o exercício mesmo da antropologia, muito menos e muito mais que um método.

Contrato, rito de passagem e a redução universal

A ficção do contrato social, imaginada e trabalhada sistematicamente por Thomas Hobbes, pode nos servir como outro modelo da reciprocidade que de-

sempenha função privilegiada na pesquisa etnográfica ou como outra metáfora que remete à *redução universal.* O contrato é uma proposta de solução para o dilema: como é possível a sociedade? Que condições devem ser atendidas para que homens se agreguem segundo uma ordem dotada de alguma estabilidade? Primeiro é preciso saber que homens são esses, qual sua natureza; a seguir, verificar-se o cenário em que se encontram; deduz-se daí o resultado provável desse encontro. Hobbes, e em certa medida Rousseau, não recorrem ao segundo passo, ao contrário de Locke e Hume, por exemplo. Não importa. Para o curso do argumento basta contrastar o resultado do encontro espculativamente concebido com a existência real de sociedades: há um hiato, uma ruptura. Sem alguma forma de mediação, pensava Hobbes, não se pode entender o salto sobre essa descontinuidade. Em outras palavras: entregues às determinações de sua natureza, os homens terão todos os motivos racionais para se anteciparem à agressão alheia e atacarem primeiro. A agressão alheia, de um ponto de vista racional, seria inevitável, na medida em que o *outro,* sendo também racional, igualmente apaixonado pela vida e igualmente temeroso da morte violenta em mãos alheias, também tentaria hostilizar como forma de reagir antecipadamente a um ataque inevitável. Os homens seriam tragados pelo círculo trágico das antecipações defensivas, o que os precipitaria potencialmente numa guerra generalizada. Todavia, a mesma razão que aponta o caminho da beligerância preventiva pode alcançar seus efeitos desastrosos para todos e a mesma paixão pode atribuir-lhe a tarefa de produzir uma alternativa, o pacto. Os celebrantes abdicariam de sua liberdade irrestrita e estipulariam regras do jogo. Não regras substantivas, porque estas não poderiam ser consensuais, mas regras sobre o estabelecimento de regras e os meios de fazê-las respeitar. O contrato funda o social da mesma forma que a demarcação do espaço e a adesão comum a regras enseja o jogo. Condição *sine qua non,* em ambos os casos, é a *redução universal.* No contrato, os diversos homens singulares e inconciliáveis se elevam, desindividualizados, ao plano de idealidade, no qual, enquanto seres de razão e apenas nesta qualidade, desenham as condições em que poderão viver suas diferenças (Hobbes, 1964; Rawls, 1973). O pacto funciona como um verdadeiro rito de passagem, em que agentes da entropia se metamorfoseiam em artífices da ordem. A liminaridade, de que nos falam Van Gennep (1969) e Victor Turner (1967), corresponde ao momento da celebração do contrato, com a diferença de que a redução ontológica se processa, aqui, apenas como abstração racional, e não como *performance* simbólica. Talvez por isso o contrato possa prescindir das escarificações... Tampouco temos, no contrato, o contágio fraternal da *communitas* (Turner, 1974a e b). Nem por isso

se perde a postulação de uma das raízes possíveis da fraternidade e, mais ainda, da própria comunhão: a perda das distinções individualizantes e a anulação (provisória ou não) dos laços prévios, a qual reduz o ser humano ao ser racional, isto é, os homens concretos, dotados de paixões ou inclinações, à razão, qualidade comum que, por definição, representa o universal, sendo a *medida* que torna comensuráveis as unidades singulares.

O contrato não precisa existir historicamente para ter vigência. Basta atuar como sinalizador ideal que regula, oferece critérios de avaliação da ordem sociopolítica e princípios de justiça. *Arché* mítica projetada como *telos:* a organização racional dos homens tem assim sua própria escatologia. E os homens têm aí a garantia de sua unidade. O contrato é o paroxismo da reciprocidade porque os pactuantes são *um,* na medida em que as formas do múltiplo (interesses, posições, identidades, etc.) são subsumidas pela forma da razão. Regulador ideal, referência fundadora da unidade, o contrato, absolutizando a reciprocidade, sintetiza, sob o modelo do jogo, as condições de possibilidade do social.

A homologia com o movimento espiritual do etnógrafo é notável. Pôr-se na posição do *outro* supõe como mediação o deslocar-se ao epicentro, ao ponto de convergência universal, a partir do que os particulares são pensados como comensuráveis, a comunicação transcultural torna-se possível e as traduções realizáveis.

Assim como os contratualistas se colocam na perspectiva ideal-universalista para pensar a emergência da ordem social, o etnógrafo, com sua prática de associação–investigação, orienta-se por *telos* regulador análogo ao apostar na *redução universal* como condição da reciprocidade que o conduz ao lugar do *outro.*

Liberdade, moralidade e a redução transcendental no pensamento kantiano

O contrato social está para as paixões humanas assim como a moralidade transcendental está para a liberdade. Esta fórmula resume a hipótese que pretendo demonstrar. O objetivo será expor a homologia entre a moralidade, tal como entendida de um certo ponto de vista filosófico, e o método etnográfico por excelência, a observação participante, responsável pela produção do material básico do trabalho antropológico. Se as correlações entre contrato e moralidade transcendental se revelarem plausíveis, estaremos muito próximos de apreender os pontos de conexão entre esta última e a orientação ideal a que se submete a prática de investigação–associação do etnógrafo, uma vez que já se estabeleceu a homologia entre o movimento espiritual do etnógrafo e a concepção do contrato.

A escolha do tratamento kantiano da moralidade é arbitrária e motivada. Arbitrária, porque não é preciso que se aceitem as teses de Kant sobre a moral para que se reconheça a pertinência da analogia que proponho e, eventualmente, sua relevância para a própria compreensão das pressuposições contidas na etnografia. A escolha, por outro lado, é motivada, porque permite justamente a aproximação de domínios aparentemente tão distintos, senão opostos: a prática racional e metódica, ou interpretativa e densa da descrição etnográfica e o regime da moralidade, pelo menos tal como elaborado por uma das vertentes mais célebres e influentes da cultura ocidental moderna.

Passo, então, a apresentar, com a maior brevidade possível, o pensamento kantiano sobre a moralidade. Na abertura da Fundamentação da Metafísica dos Costumes lemos que só a boa-vontade pode ser boa sem limitação. Para sê-lo, seria preciso, contudo, que a vontade não se subordinasse a nenhum fim externo, isto é, seria preciso que ela não se convertesse em mero instrumento para a realização de um objetivo diverso dela própria. A vontade absolutamente boa teria de ser incondicionada e dirigida a si própria como seu fim, ou seja, teria de ser vontade de si mesma. Ocorre que o ser humano, ao contrário do ser racional puro (que constitui apenas um plano ideal obtido por dedução transcendental), não é movido por uma vontade *a priori,* incondicionada. Mesmo a melhor de suas ações tenderá a gratificá-lo com orgulho pela própria virtude ou com outras recompensas, isto é, tenderá a produzir fins externos, vinculados às inclinações humanas, às paixões, digamos assim. O bem absoluto só pode ser dado em um nível infenso às condicionalidades e inclinações, nível em que a razão pura prática possa estabelecer a vontade absoluta autônoma. "Autonomia da vontade", segundo Kant, "é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto, não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal" (Kant, 1980:144). Do ponto de vista da autonomia, portanto, o ser racional está sujeito à sua própria legislação, que, todavia, é universal. "A vontade", diz-nos Kant, "é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independente de causas estranhas que a *determinem,* assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas." Adiante, o filósofo nos diz que "o conceito de causalidade traz consigo o de leis" (:149), segundo as quais de causa se passa a efeitos. Sendo causalidade, a vontade também tem sua lei, e a vontade absoluta de seres de pura ra-

zão só pode ter como sua lei a liberdade, caso contrário se submeteria a determinações heterônomas. A liberdade é, portanto, uma idéia da razão, *a priori*, não-verificável ou demonstrável, não-empírica e não-experienciável ao nível fenomênico, mas defensável como condição necessária ao conceito de vontade, sobre que repousa a moralidade. A vontade autônoma sob a lei da liberdade é vontade absoluta, quer dizer, vontade de si mesma, comprometida com o que Kant chamará o "reino dos fins". Em suas palavras, "a vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma" (:149).

Este parece ser o ponto crucial do argumento kantiano. Aqui, os caminhos se bifurcam: ou a autonomia da vontade implica, conceptualmente, um ser racional absolutamente indeterminado, o que seria uma contradição em termos, ou implica um ser racional determinado absolutamente pela indeterminação que só pode ser a sua, enquanto ser de razão pura, absolutamente desprovido das inclinações que condicionam e, portanto, da humanidade que individualiza e diferencia. Para evitar a contradição, Kant encontra um meio genial de circunscrever a liberdade no plano transcendental da razão prática pura: remete-a, enquanto lei sob a qual necessariamente a vontade tem de ser pensada, para um sujeito que, sendo "ser racional" e não humano, é universal. Ora, a vontade autônoma livre de um ser universal é vontade de si mesma enquanto liberdade de um ser que subsume, como seu conceito puro, enquanto construção transcendental, toda identidade humana concreta, quer dizer, todo entendimento de si fenomênica ou empiricamente condicionado. Em outras palavras, a vontade autônoma livre não pode contrariar seu sujeito, o ser racional em geral, que, sendo universal, delimita o escopo de variação possível da liberdade. A vontade é livre se e somente se aplicar-se universalmente. Por isso o imperativo categórico, que faz a passagem da vontade autônoma para a vontade humana, sob a forma do dever (entendido, seja como exortação, seja como referência ou regulador ideal), se expressa em máximas universalizantes, como "age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, *lei universal da natureza*" (Kant, 1980:130). O homem está "sujeito *só à sua própria legislação,* embora esta legislação seja *universal;* (ele está) somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas (...) essa vontade (é) legisladora universal" (:138). "Vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa" (:149).

A síntese mais esclarecedora talvez esteja na seguinte passagem: "Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque *é fim em si*

mesmo, faça um princípio *objetivo* da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: a natureza racional existe como fim em si" (:135).

Um fim que atenda plenamente à liberdade e evite a indeterminação absoluta – a qual contrariaria qualquer medida, razão, regularidade, lei, cognoscibilidade – teria de ser um fim em si mesmo, ou seja, um fim necessário para todo o sujeito da vontade livre. Como o sujeito dessa autonomia só pode ser um sujeito ideal, reduzido à sua pura racionalidade, o dilema se resolve, pois a unidade da fonte estabelece os limites da liberdade. A vontade livre do sujeito reduzido à universalidade só pode ser vontade de si mesma enquanto autonomia do *sujeito universal.* A representação desta vontade absolutamente livre corresponde à legislação universal, ou seja, ao conjunto de máximas universalizáveis, as únicas que podem ser fins de quaisquer sujeitos humanos concretos, porque são fins do sujeito universal, o que vale dizer, do ser racional. Por isso se trata de um fim em si mesmo e por isso a liberdade absoluta se confunde com a observância estrita da legislação moral. Verifica-se a superposição ideal legislador–cidadão ou soberano–súdito, que Rousseau identificara à "vontade geral".

Um procedimento análogo àquele que denominamos *redução universal* pôde compatibilizar liberdade, vontade autônoma e eficiente com racionalidade, legislação, regularidade. A sociedade se torna, então, objeto do entendimento, no sentido kantiano, por apenas duas vias: considerada em suas dimensões moral e natural. Moralmente, a sociedade não seria mais que a realização tentativa e aproximativa da autonomia do ser racional, cuja lei é dada idealmente no plano transcendental. Considerada em sua dimensão natural, a sociedade seria um agregado de agentes movidos por inclinações, paixões ou apetites, regulados por leis naturais como os seres irracionais.

A moralidade construída pela dedução transcendental kantiana é o inverso do estado de natureza. Apesar das diferenças conceptuais notáveis, não é menos notável a analogia com a estratégia do contrato. Não à toa Kant admirava Rousseau e este deve tanto a Hobbes. O estado de natureza hobbesiano se refere a um múltiplo irredutível, a singularidades inconciliáveis e beligerantes, rebeldes a se subordinarem a uma lei unívoca ou a um *logos* unificador, que fosse capaz de convertê-las em particularidade de um universal regular e cognoscível univocamente. Kant propõe uma solução análoga ao contrato hobbesiano em um nível conceptual bastante distinto, é claro: determina um ponto de vista a partir do qual a liberdade selvagem, o múltiplo rebelde e aparentemente

irredutível que constitui o estado pré-social[6] se subordina à lei da razão, graças ao procedimento homólogo ao de Hobbes, ao do jogo e às operações pressupostas na reciprocidade experimentada pelo etnógrafo: refiro-me à *redução universal*. Não é à toa que um dos mais importantes filósofos contratualistas contemporâneos, John Rawls, discípulo indireto de Hobbes, se reconheça explicitamente kantiano.

Creio ter demonstrado que é razoável afirmar que o contrato está para as paixões, assim como a moralidade está para a liberdade: a paixão suprema (pela vida) é atendida através do sacrifício das paixões, em benefício da razão, base do pacto, assim como a liberdade absoluta precisa, para se afirmar, da renúncia às inclinações. Nos dois casos, os homens concretos, individuais, cedem lugar, por uma operação especulativa, ao ser racional que é sujeito universal, estabelecido em um plano de idealidade transcendental.

A moralidade como dimensão constitutiva e fundante da antropologia: pistas para reflexão

Na antropologia, neste caso plenamente sintonizada com o quadro intelectual agonístico que herdamos, a vertente interpretativa ou hermenêutica tem se oposto aos discursos do método, cultores das idéias claras e distintas, das proposições científicas, dos conceitos que resgatam ou constroem a unidade do homem, consagrando sua fidelidade ao título mesmo da disciplina. A linhagem hermenêutica acentua as particularidades irredutíveis. Inspira-se no romantismo, para o qual a essência humana seria dada pelo pertencimento (Berlin, 1981) a uma sociedade específica, a uma cultura única. A essência humana não poderia ser, neste caso, senão sua singularidade, a qual demandaria, por conseqüência, um saber local, um conhecimento relativo.

Pretendi demonstrar sumariamente, com a brevidade necessária, que as aporias responsáveis, pelo menos em parte, pela diáspora teórica da antropologia (e, em certo sentido, das ciências humanas de um modo geral), poderiam merecer um tratamento diverso, a partir do qual ter-se-ia acesso ao avesso dos choques intelectuais inconciliáveis. O avesso do antagonismo teórico é a convergência que se verifica no reconhecimento, por vezes indireto, da centralidade da prática etnográfica. Nenhuma antropologia é possível sem depoimentos, descrições, testemunhos. Salvo casos excepcionais, a tradição da disciplina

6. Quadro equivalente à barbárie pré-representacional descrita por Adorno e Horkheimer (1985).

requer alguma modalidade de observação participante, mesmo que realizada por outrem. A obtenção de informações primárias não pode prescindir de alguma modalidade de interação, qualquer que seja a estratégia segundo a qual se a conceba, planeje e experimente, e qualquer que seja a teoria de fundo que oriente métodos e técnicas específicos, a serem utilizados no que se convencionou chamar trabalho de campo. A interação tem a forma de uma associação, cuja dinâmica é análoga à socialização secundária artificialmente orientada, isto é, dependente, não só da socialização primária, como também de determinações teóricas particulares. Tal associação conserva e modifica alguns princípios que organizam e propiciam a aquisição da linguagem, processo nuclear da socialização primária e indissociável dos jogos identificatórios, de profundas raízes e implicações psicológicas. Um desses princípios – aquele denominado pela Dra. Claudia Lemos reciprocidade – o etnógrafo tenderá a destacar e a focalizar como estratégia básica da comutação semântica, que seus esforços de tradução–compreensão tentarão realizar.

Tudo se torna extremamente interessante, a meu juízo, quando nos damos conta da possibilidade de deslocar-se para o lugar do *outro* (e ver *daí,* sentir *daí,* compreender *daí, com ele*), ou seja, quando descobrimos que a reciprocidade constitui um mecanismo fundamental do jogo e do contrato, modo privilegiado da conceptualização moderna da gênese da ordem. Estabelecidas essas homologias, podemos identificar um movimento comum sob a vigência da reciprocidade, nos três tipos estudados (isto é, na associação etnográfica, no jogo e no contrato). Escolhemos a fórmula *redução universal* para descrever este movimento ideal comum (atenção: o movimento é ideal, não é preciso que o aceitemos como real).

Identificando o movimento, revelamos suas conexões com a construção transcendental de um sujeito universal para a vontade livre, sendo esta o único suporte absoluto para a moralidade, segundo Kant. A construção do sujeito universal para a vontade autônoma, graças à dedução que distingue o ser racional do ser humano, garante a circunscrição necessária da liberdade, para que ela, sem perder sua natureza ideal absoluta, não colida com a exigência de lei posta pelo conceito de razão e com a exigência de determinação posta pela razão do conceito (ou seja, sem lei não há razão, nem ordem cognoscível; não há entendimento, nem seu objeto).

Aos colegas estruturalistas eu dirigiria a seguinte interrogação: o que são a sintaxe de uma linguagem, a gramática de um jogo ou o código de uma cultura, senão as leis que, apreendidas por um sujeito qualquer, servem para qualquer

um em circunstância semelhante, pelo menos ao nível da construção? Certamente, a prática sugere outra gama de questões.

Reformulando a pergunta: como é possível estabelecer a analogia 'totêmica' entre ordens de diferenças, enquanto antropólogo, sem a postulação da apercepção originária ou de um sujeito transcendental, ponto zero que propicia exatamente a redução universal? Explico-me: o estruturalismo dirá, por exemplo, que uma ave A se oporá a uma ave B, assim como um clã X se oporá a um clã V. O 'assim como', operador da analogia entre as oposições, é um comutador lógico. A medida comum ou *ratio* é articuladora do sistema. *Sob que sujeito se põe a unidade sobre a qual as diferenças significativas emergem?* Talvez seja discutível, portanto, o diagnóstico de Paul Ricoeur, segundo o qual o pensamento de Lévi-Strauss seria próximo a um kantismo *sem* sujeito transcendental. O que seriam, afinal, O SISTEMA, A CULTURA, A ESTRUTURA, a forma universal do espírito humano?

Aos colegas que se orientam pela hermenêutica, fundando-a, como Gadamer (1984), ontológica e não epistemologicamente, eu perguntaria: o ser de sentido e linguagem que somos, imersos inexoravelmente em redes intersubjetivas e mundos de pressuposições, pode ter acesso à significação sem percorrer a cadeia dialógica, transitando idealmente até o lugar do *outro*, de modo a que se reconheça a si mesmo como outro-para-outro e assuma, radicalmente, sua condição dialógica? Certamente, não. A reciprocidade e, com ela, a *redução universal* constituem necessariamente a representação do ponto zero (*arché e telos*), em função do que a circulação comunicacional (autoconstitutiva e formadora do mundo-da-vida) se torna possível.

Dirijo, então, aos colegas de ambas as posições intelectuais, expressivas de nossas antagônicas tradições, uma indagação que contém uma sugestão: não seria razoável estabelecer uma analogia entre a reciprocidade radical, com o que se define a moralidade kantiana, e o movimento mais elementar de toda a aventura antropológica, que, para conhecer e/ou compreender, propõe uma prática associativa centrada no princípio da reciprocidade? Parece-me que sim, que efetivamente há analogia entre a estrutura da moralidade segundo Kant e o lançar-se para o *outro* do etnógrafo, e pôr-se ideal no lugar do pesquisado (o etnógrafo quer, antes de mais nada, ouvir o que o outro diz de onde ele fala), falando de seu lugar e em seu lugar, *idealmente.* O símile 'antropológico' do imperativo categórico faria a passagem do domínio de idealidade transcendental para o domínio empírico (da razão pura – prática – para o homem condicionado e heterônomo) por via da seguinte proposição (de valor moral e heurístico): para compreender, *no limite,* o etnógrafo deve pensar como se o princípio desse

pensar se pudesse tornar a (ou como se esse princípio correspondesse à) lei universal por que se rege o pensar na sociedade em questão. Talvez por isso, mesmo os antropólogos cultores da ciência e dedicados à confecção de métodos rigorosos, como Dan Sperber (1982), escorregam no lugar comum e concedem à banalidade do chavão, quando se referem ao procedimento hermenêutico primário do etnógrafo. Sperber fala em "empatia". O lugar comum, ao fim e ao cabo, talvez seja perfeitamente adequado, se me permitem o jogo de palavras, porque o lugar do outro só pode ser pensável como uma posição ideal em um deslocamento interpretativo–imaginativo e, por isso, só pode ser um lugar comum (comum a mim e, na suposição ideal, ao outro)[7]. É deste lugar comum que o etnógrafo pode falar como hermeneuta, para então observar, descrever, produzir informações comparáveis e codificáveis. O lançar-se ao mundo e ser aí com os outros, alterando-se, representa uma ousadia criativa e perigosa do espírito. Mesmo que o objetivo final seja o conhecimento, a natureza íntima desse processo é moral, mesmo que sua dinâmica seja sempre também psicológica. O sujeito da moralidade se lança ou se situa no lugar do outro abstrato, isto é, no lugar do sujeito universal (o "ser racional", obtido, em Kant, por dedução transcendental). Por analogia, pode-se dizer que o etnógrafo se lança à posição do *outro,* ao lugar comum que corresponde ao sujeito universal.

Espero que já não soe tão absurda, idealista e impertinente nossa proposta: se a argumentação é aceitável, não é despropositado indagar sobre a hipótese de que a antropologia seja sobretudo um empreendimento moral, independentemente dos juízos epistemológicos ou ético-políticos que possamos fazer sobre o conhecimento produzido em seu nome. O avesso do quadro aporético e agonístico, com cuja análise iniciei a exposição – e que, aliás, não o nega, apenas o relativiza – aponta para uma comunhão tão fundamental quanto surpreendente. Para concluir esta unidade, lançaria aos leitores uma última pergunta: como a natureza da antropologia – se a observarmos privilegiando o duplo movimento de *redução universal* que lhe é constitutivo, seja no nível da associação etnográfica ou da construção primária do campo significativamente relevante e pertinente, seja no nível da elaboração antropológica analítico-discursiva – não pode ser pensada sem que se reconheça sua dimensão moral (o que, vale sublinhar, não compromete a antropologia com doutrinarismos moralizantes ou com quaisquer éticas substantivas), haveria sentido em desgarrá-la

7. Acentue-se a diferença radical entre o "pôr-se no lugar do outro" como *telos* regulatório ou pressuposição ideal (*arché*) e o psicologismo da empatia, tão criticado por Gadamer (1984).

de sua tradição humanista, essencialmente moderna, erigida sob o signo da crítica?

Desafios da pós-modernidade

Aparentemente, nossa paisagem cultural é uma *bricolage* pós-moderna: fragmentação dos saberes, atomização das estruturas societárias, pulverização perturbadora das identidades, apatia política, ruína das utopias, desmontagem das cosmologias, desconstrução das idealizações fundamentalistas, crise da representação, relativização e ceticismo teóricos. Na antropologia, a atual autofagia metateórica reflete esse quadro e sobre ele como que se revela nem melhor nem pior que o cenário em que se produz – sombrio para alguns, instigante e positivo para outros. Um discurso sobre o *outro,* qualquer que seja o grau do desafio representado por sua distância cultural, nesse contexto – plurívoco e contraditório, por excelência –, traz sempre a marca de um processo genético específico, de relações e estratégias particulares, elas próprias sujeitas a apropriações diversas, de acordo com cortes constitutivos distintos. O risco, agora, não é a interferência da subjetividade do autor, porque não há mais autoria; ou de seus interesses de classe, porque as radicações sociológicas são múltiplas e diferenciadamente conectadas com as estratégias discursivas e os dispositivos institucionais em que emergem. Não há sequer sentido falar em ameaça à objetividade, entendida segundo o padrão moderno, nem se apela mais à razão ideal-reguladora, pois se abandonou o regime da crítica. Desejo, processos, fluxos conectam ou segmentam e pragmaticamente atuam: discursos são apenas outras práticas, outros territórios. O risco, na pós-modernidade, o que vale dizer, depois do dilúvio babélico, passou a guiar-se pelo princípio da *redução universal,* ou seja, pela ambição universalista e moral-comunicativa da antropologia. A pós-modernidade, nessa clave superlativa, torna a antropologia tradicional um projeto completamente obsoleto. É claro que, desse ponto de vista, as figuras do contrato, da moralidade crítico-racionalista, da virtual universalidade comunicativa, do sujeito, da idealidade transcendental, da emancipação humana pelo esclarecimento são ancestrais arcaicos, curiosidades arqueológicas.

Se, por outro lado, interpretarmos a pós-modernidade como apenas uma versão de nossa presente experiência histórica e particularmente como uma visão inspirada nas tradições românticas, definiremos a pós-modernidade como um fenômeno essencialmente moderno, ainda que dotado de especificidades e expressivo dos intensos conflitos culturais que caracterizam o que se convencionou denominar modernidade[8]. Prefiro interpretar desta forma a chamada pós-

8. Desenvolvo este ponto em Soares, 1988.

modernidade. Afinal, modernidade não significa apenas esclarecimento, racionalização, crítica, laicização ou secularização do pensamento, perspectiva histórica, desenvolvimento acelerado da ciência, da tecnologia e das forças produtivas, expansão econômica, afirmação de nacionalidades e integração societária segundo padrões e escalas supranacionais, constituição de Estados liberais e ativismo político-revolucionário, estimulado por escatologias políticas não-religiosas (ou não prioritariamente religiosas, ou ainda, não auto-conscientes de sua religiosidade), diferenciação e autonomização de níveis em que se desdobram as práticas humanas institucionalizadas. A modernidade também incorpora tradições antagônicas ao esclarecimento e seus corolários histórico-culturais e se alimenta das tensões aparentemente insuperáveis provocadas por tais contradições. Como pensar a modernidade negligenciando as incansáveis batalhas dos pensadores românticos contra o otimismo por vezes ingênuo e a autoconfiança por vezes equívoca e autocomplacente dos iluministas?

Se, portanto, o fenômeno moderno é bem mais complexo e multívoco do que fazem crer as leituras simplificadoras e unilaterais, pode-se ousar dizer que talvez não seja preciso lançar mão do rótulo 'pós-modernidade' para identificar aspectos ou momentos perfeitamente compatíveis com o complexo contraditório da modernidade.

Nesse sentido, considerando-se o caráter ainda moderno de nossos dilemas e de nossas mais graves crises, poder-se-ia concluir que a antropologia continua a ser um empreendimento pertinente e legítimo, assim como são pertinentes e legítimas as tensões geradas pelas tentativas, realizadas especialmente pelos antropólogos que se querem pós-modernos, de auto-reflexão crítica. A legitimidade da antropologia não seria, conseqüentemente, contraditada por sua crise radical. Pelo contrário, vivê-la intensamente acentuaria sua *pertinência* cultural, no duplo sentido da palavra: demonstrando que ela participa integralmente dos desafios da cultura em que é produzida e que se tem revelado um instrumento rico para experimentações especulativas e para esforços renovados, não apenas de conhecimento das outras tradições, mas também de autoconhecimento.

A antropologia me parece a um só tempo cúmplice e antagonista do chamado pós-modernismo, na medida em que, mesmo se antepondo, em vários níveis, ambos são frutos de nossa (plural e contraditória) tradição moderna – não sendo, a pós-modernidade, a meu ver, mais que uma versão, uma interpretação de certos desdobramentos da própria modernidade. O etnógrafo mais radicalmente sintonizado com a causticidade relativizante estabelece, tanto as *condições pragmáticas* de comunicação intercultural ou intracultural – mobilizando

recursos formais, materiais, psicológicos, etc., no processo de associação –, quanto as *condições ideais* para a relativa redução dos mal-entendidos, para dizê-lo conforme seu gosto negativo. O antropólogo, portanto, mesmo o que não se dedica diretamente ao trabalho de campo propriamente etnográfico, tal como definido pela tradição da disciplina, incorpora em sua elaboração o movimento que denominei *redução universal* – estruturalmente análogo ao princípio da moralidade – e que se atualiza, seja enquanto experiência da reciprocidade vivida no processo de socialização secundária dirigida, seja enquanto pressuposição transcendental, no processo hermenêutico inevitavelmente presente, ao menos em primeira instância, em todo discurso antropológico, independentemente de sua orientação teórica ou filiação acadêmica.

Minha indagação a propósito da conveniência e possibilidade de desgarrar a antropologia da tradição humanista, crítica e moderna em que se formou, longe de pretender – relativa ou reacionariamente – defender a bastilha do saber, ameaçada de profanação subversiva, deseja lançar luz sobre uma dimensão fundamental do discurso antropológico. A antropologia pós-moderna ou qualquer que seja seu nome, enquanto preservar a perspectiva comunicativa subsumida por seu título universalista original – mesmo que de um modo novo, em outro contexto e com outro formato –, carregará consigo o essencial do legado moderno, particularmente a analogia básica com a estrutura da moralidade, entendida nos termos racionalistas da crítica transcendental.

A analogia que identificamos – aliás, é importante assinalar, seguindo pistas há muito perseguidas por Karl-Otto Apel (1980) e Jurgen Habermas (1984, 1989), entre outros – entre a universalização moral kantiana, a reciprocidade (estruturante das condições formais e psicológicas da comunicação, segundo pesquisas psicolingüísticas desenvolvidas pela Dra. Claudia Lemos e sua equipe, no IEL–UNICAMP) e a *redução universal* duplamente pressuposta na hermenêutica antropológica (em seus momentos prático-associativo e analítico-discursivo), sugere que o modelo verificado na aquisição da linguagem pode nos servir como figuração primitiva do modelo transcendental kantiano da razão prática (moral) – guardadas as distinções consideráveis, é óbvio –, por sua vez um arranjo antecipatório e ainda fortemente etnocêntrico (especialmente nos conteúdos morais substantivos derivados, que não nos caberia aqui discutir) desse exercício contemporâneo da moralidade crítica, que se convencionou denominar antropologia.

Antropologia e o ideal kantiano de moralidade

Esse texto merece mil e uma reservas, tal a especificidade do recorte. Em primeiro lugar, porque a própria filosofia moral de Kant dificilmente resistiria aos desafios que nós, hoje, das ciências sociais, poderíamos lançar-lhe. E não há aí motivo para surpresas, nem se trata de arrogância. Afinal, duzentos anos não passam em vão. Por outro lado, as analogias aqui sugeridas selecionam aspectos e os combinam, numa *bricolage* interdisciplinar que se diria facilmente arbitrária, não fora a íntima conexão que o *puzzle* formado estabelece, *a posteriori,* entre os fragmentos. Ainda assim, o quadro produzido, sem excluir tantas outras ordens de significação obviamente verdadeiras, talvez tenha o mérito de, sob o risco de anacronismo, recolocar, uma vez mais, perguntas relevantes, apesar de negligenciadas, sobre a antropologia e a moralidade.

Resta-nos mostrar em que sentido preciso a própria prática antropológica se relaciona com o ideal de moralidade kantiano, para além das analogias estruturais ou formais que identificamos ao longo do ensaio.

Há maus antropólogos, certamente; mas não há antropólogos 'maus'. É muito curioso observar que, ao menos segundo a imagem corrente, nas narrativas modernas sobre a antropologia, o antropólogo dificilmente se deixa desviar das normas morais do grupo que estuda e com o qual convive por algum tempo, a menos que a transgressão seja requerida por membros do grupo ou pelo próprio grupo, em circunstâncias especiais. O antropólogo é o homem 'com qualidades', o virtuoso por excelência, o exemplar mais próximo do ideal expresso pelo imperativo categórico kantiano – evidentemente traído e relativizado, isto é, interpretado à luz dos padrões culturais em questão. Mesmo que odeie ou despreze os homens e mulheres da sociedade que estuda, o antropólogo 'no campo' age com a prudência, a dignidade honorável de um homem orientado por um regime estrito de moralidade.

É claro que suas motivações são em boa parte heterônomas, para empregar o vocabulário kantiano, isto é, são determinadas por condicionantes extrínsecos à sua vontade de perseguir de modo mais absoluto possível o ideal moral. Quem já teve alguma experiência desse tipo se reconhecerá facilmente no ator que avalia com muita cautela, ao agir, expectativas, exigências e respostas de sua platéia. Manter relações cordiais e de confiança são, afinal, normalmente condições para o êxito do trabalho etnográfico. Não obstante, a meu ver, o quadro é bem mais complicado, porque a instrumentalização das relações, além de não ser completamente realizável, requer um grau de fluência comunicativa que só se obtém com um controle relativo dos próprios critérios de interpretação

nas condições da comunicação e no mundo moral em sua pureza cosmológica quase formal – se verificam no jogo, nos rituais especializados em focalizar as consciências sobre alvos que as desindividualizem, em momentos agudos de crise associados, por exemplo, a conversões religiosas. Conseqüentemente, a prática antropológica guarda certa homologia com alguns aspectos importantes desses processos[12].

Interpretar uma cultura e formular seus princípios equivale a (no entendimento, digamos assim) pôr-se no lugar do sujeito, a partir do qual se desvela a unidade do objeto como ordem cognoscível. Conviver como etnógrafo com um grupo corresponde a pôr-se neste mesmo lugar e agir em conformidade com este sujeito especulativamente pressuposto, investindo-se do juízo moral (o valor é indissociável do significado visado pelo etnógrafo) da comunidade estudada – vale dizer, a agir de acordo com a moralidade, em termos os mais próximos possíveis do ideal.

A passagem direta entre os níveis do entendimento e do agir está baseada na concepção de que o aprendizado da linguagem cultural-moral é indissociável de sua prática – assim como saber jogar o jogo é jogá-lo, conforme ensinou Wittgenstein. As condições do aprendizado e do entendimento são, também aqui, condições da prática. Repousa aí a homologia – tantas vezes mencionada neste ensaio – entre a reciprocidade vivida pelo etnógrafo em campo e o movimento de redução universal a que se submete o sujeito do entendimento antropológico, digamos assim, em seu nível de realização analítico-discursiva.

A virtude do antropólogo desempenhando seu ofício – considerando-se, nunca é demais insistir, modelos específicos do fazer antropológico e da moralidade – corresponde perfeitamente à idéia kantiana de que o bem se realiza completamente com o estabelecimento do reino dos fins (irrealizável por sujei-

---

12. Esse raciocínio não tem a pretensão de desqualificar, mas de redimensionar, o plano de realidade em que a *praxis* antropológica se envolve em estratégias no interior do campo intelectual e/ou do campo político, e muito menos o plano em que se situam os fenômenos psicológicos, para os quais a generalidade moral, em si mesma, não é questão pertinente. Minha intenção é trazer à luz um plano específico que se revela a partir de determinado recorte da problemática. Um plano dificilmente reconhecido, talvez pela angustiosa culpa que, por motivos razoáveis ou simplesmente paranóicos, herdamos de nossa tradição colonizadora. A disponibilidade para detectar momentos de realização ideal talvez nos ajudem a encarar com menos pessimismo e negatividade o legado da modernidade ocidental ou, ao menos, para moderar nosso ceticismo. O Ocidente, afinal, não gerou apenas monstros, disciplinas, poderes, silêncios, genocídios e exclusões. Há também grandes sonhos generosos e patrimônios culturais notáveis. A antropologia compartilha essa miséria e essa beleza.

e, portanto, de juízo valorativo. Esse controle, mesmo precário, por sua vez, impõe o deslocamento ideal do sujeito para uma posição transitiva (deslocamento correspondente ao processo que designamos redução universal), de onde se torna plausível a postulação da comensurabilidade das ordens simbólico-axiológicas vigentes em culturas diferentes[9]. E sabemos que esta postulação é uma condição indispensável à verificação positiva – ainda que tentativa – de sua possibilidade, pois a dialética hermenêutica reduz e elabora as incompreensões recíprocas acionando a linguagem sob o acicate teleológico representado pelo estabelecimento de uma metalinguagem, que supõe a dialogia e, portanto, funciona como *aposta* no sentido, independentemente de outras garantias e eventuais resultados desconcertantes[10].

O antropólogo agirá e pensará referido ao *ponto zero,* do qual a universalização interna à cultura visada se torna viável (sempre idealmente), ou seja, referido a si mesmo mediado pelo juizo normativo geral (de que seu próprio juízo se apropria como pode). Esta mediação instaura a dialética própria à reflexividade antropológica. Isso equivale dizer que o antropólogo tem de se saber e experimentar, em certo nível, como *qualquer um* daquele universo humano, porque tem de se pôr sob o juízo dos valores comunitários.

O nativo da cultura investigada mais difícil ou raramente estabelecerá com tal prioridade e intensidade (consciente) sua referência à generalidade da perspectiva moral[11]. O privilégio de um foco tão prioritário e intencionalmente intenso decorre do interesse primário, vivido pelo antropólogo, na comunicação (obviamente o que digo sobre o nativo vale para o próprio antropólogo enquanto cidadão). Diria mesmo, para ser mais preciso, que se trata de um interesse na metacomunicação, o que deixa ainda mais neutralizados, na penumbra, os inevitáveis interesses específicos, que instrumentalizam parcialmente a comunicação. Suspensão de interesses e atenção concentrada na metacomunicação – isto é,

---

9. Tal postulação é sempre ideal, porque é sob o domínio do plano regulador de idealidade transcendental que o sujeito real pode pensar-se como sujeito sob o qual se põe a unidade a que visa como objeto.

10. Exploro esta tese nos dois ensaios citados. Permito-me aqui este resumo quase cifrado, porque uma exposição detalhada equivaleria a outro ensaio.

11. Parece-me válido falar em generalidade da perspectiva moral, mesmo que esta não seja individualizante e igualitária – como aquela na qual pensava Kant ao formular sua filosofia, em si mesma uma expressão da ideologia da emancipação individual, típica do esclarecimento –, pois qualquer hierarquia pode ser pensada como uma organização segundo princípios, cuja ordem se põe, como unidade visada, sob o regime de um sujeito ideal.

tos empíricos, subordinados às suas 'inclinações naturais'), no qual vige a boa-vontade como o móvel por excelência da ação, cuja máxima é universalizável, vontade segundo a qual os outros co-participam do lugar-sujeito, na liberdade incondicionada que autonomiza a ação moral. Os seres humanos empíricos não são instrumentalizados, não são reduzidos a meios, quando a comunicação em si mesma é visada, quando a reciprocidade, a substitutibilidade dos sujeitos ou a generalidade da norma são diretamente visadas. Quando a universalização, núcleo regente da moralidade, para Kant, orienta a prática, o reino dos fins se atualiza, ainda que seja no mesmo terreno de idealidade em que se radica a regulação normativa orientadora.

Visar a metacomunicação parece corresponder à máxima aproximação de que é capaz o homem, enquanto ser empírico – neste caso representado pelo antropólogo –, do ideal kantiano de moralidade racional-universalizante, de fundas raízes nas grandes tradições religiosas ocidentais – mesmo as formidáveis rupturas empreendidas por Kant não negam esta filiação.

Se alguma luz nossas analogias puderem lançar sobre o próprio pensamento de Kant, será certamente para revelar que talvez esteja aí pressuposto que a máxima realização moral do ser humano se dê justamente na prática do conhecimento, no uso da razão voltado para o entendimento, particularmente quando seu objeto é o próprio processo dialógico (inter-humano), isto é, a comunicação. A razão como prática (de sociabilidade) seria, assim, o fim da razão prático-moral: quão mais voltada para a intersubjetividade em si mesma, mais próxima da realização do imperativo categórico ou até de sua abolição, por – idealmente – desnecessário.

Pôr-se em condições de, no agir, seguir padrões simbólico-valorativos enquanto atividade de conhecimento, orientando-se comunicativamente segundo um visar racional metacomunicativo, parece ser uma modalidade de aproximação, na prática, do ideal kantiano de moralidade. Nesse caso, o antropólogo, sem muitas vezes o saber e apenas para traí-lo em seguida, parece ocupar o lugar de personagem capaz de encarnar, em certos momentos de sua *praxis*, o ideal de virtude de sua cultura. Antes de produzir saber, tem o privilégio de poder viver o mais puro valor da razão.

As utopias que nos faltam talvez encontrem na mítica antropologia uma fonte fecunda de ficções generosas. E, para romper o encanto dessa mítica antropologia, valeria a pena ouvir o brado cáustico do extraordinário pensador que foi Paul De Man, em sua crítica fina e demolidora (1989) à ideologização do dialogismo, particularmente em sua versão popularizada por Bakhtin. A demolição alcança o projeto habermasiano e o transcendentalismo de Apel; sobretudo

questiona o legado kantiano. A antropologia tem de incluir, portanto, entre suas tarefas de fim de século, repensar-se radicalmente, redefinindo sua identidade além do horizonte transcendentalista, o qual, conforme tentei demonstrar, parece ter sido sua fonte e seu campo fundamental de afirmação e desenvolvimento. Este texto termina, como se percebe, num anticlímax: trata-se, agora, de escrever antropologia e moralidade, além do (e em contraste com o) horizonte da crítica ou na tensão com que se defronta o próprio projeto da modernidade[13].

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. 1985. *Dialética do Esclarecimento.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

APEL, K-O. 1980. *Towards a Transformation of Philosophy.* Londres e Boston: Routledge & Kegan Paul.

ARENDT, H. 1981. *A Condição Humana.* São Paulo: EDUSP/Forense Universitária.

BERLIN, I. 1981. "Vico e Herder". In *Quatro Ensaios Sobre a Liberdade.* Brasília: Editora Universidade de Brasília.

DE MAN, P. 1989. *The Resistance to Theory.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

FINK, E. 1986. *Le Jeu Comme Symbole du Monde.* Paris: Éditions de Minuit.

GADAMER, H-G. 1984. *Truth and Method.* Nova Iorque: Crossroad.

__________. 1986. *The Relevance of the Beautiful.* Cambridge: Cambridge University Press.

HABERMAS, J. 1964. *The Theory of Communicative Action,* vol. I. Boston: Beacon Press.

__________. 1989. *Consciência Moral e Agir Comunicativo.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

HOBBES, T. 1964. *Leviathan.* Nova Iorque: Washington Square Press.

HUIZINGA, J. 1980. *Homo Ludens.* São Paulo: Perspectiva.

KANT, I. 1980. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. In *Kant,* vol. II. São Paulo: Abril.

LÉVI-STRAUSS, C. 1962a. *La Pensée Sauvage.* Paris: Plon.

__________. 1962b. *Le Totémisme Aujourd'hui.* Paris: PUF.

MEAD, G. H. 1972. *Espíritu, Persona y Sociedad.* Buenos Aires: Editorial Paidos.

RAWLS, J. 1973. *A Theory of Justice.* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

ROUSSEAU, J. J. 1973. "Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens e O contrato social". In *Rousseau.* São Paulo: Abril.

SOARES, L. E. 1988. "Hermenêutica e ciências humanas". In *Revista de Estudos Históricos* 1. Rio de Janeiro/São Paulo: CPDOC-FGV/Vértice.

13. O ensaio explorando a contramão deste artigo está redigido e será brevemente publicado sob o título "Diáspora e reconciliação".

____________. 1990. "Luz baixa sob neblina: relativismo, interpretação, antropologia". *Dados*, 33 (1). Rio de Janeiro/São Paulo: IUPERJ/Vértice.

SPERBER, D. 1982. *Le Savoir des Anthropologues*. Paris: Hermann.

TURNER, V. 1967. *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.

____________. 1974a. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.

____________. 1974b. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes.

VAN GENNEP, A. 1969. *Les Rites de Passage*. Paris: Mouton.